

Luca Gili

DIO OGGI: NOTE A MARGINE DEL RECENTE
CONVEGNO DI ROMA (8-10 DICEMBRE 2009)

Summary

In this paper I make some comments on the Congress "Dio oggi. Con Lui o senza di Lui cambia tutto", held in Rome, 8-10/12/2009. I consider the relation of Massimo Cacciari on the presence of atheism in Christian religion and I point out that such a claim would lead us to a Gnostic vision of God's Essence, in which it would be possible to find both the evil and the good. I therefore support a perspective like the one outlined by Robert Spaemann, whose intention is to explain how we can fit together omnipotence and goodness in the "*simplicissima Dei essentia*". I observe that such a strategy may be traced also in traditional Thomism. The last paper I examine is the one by cardinal Camillo Ruini, who showed the perennial validity of the demonstrations of God's existence. After having described cardinal Ruini's presentation of the topic, I underline the necessity of the recourse to metaphysics even for a presentation of religion which aims at being rational and at convincing contemporary people.

Tra il 10 e il 12 dicembre 2009 si è svolto a Roma un convegno che ha avuto una meritata risonanza sui mezzi di informazione, dal titolo "Dio oggi: con Lui o senza di Lui cambia tutto". L'organizzazione era del Comitato per il Progetto culturale della CEI, presieduto dal cardinale Camillo Ruini, autore di uno degli interventi più interessanti dell'intero convegno. Ad esso hanno preso parte importanti figure della cultura e della Chiesa. Gli atti del convegno sono stati pubblicati da Cantagalli. Sul tema della teologia razionale hanno parlato Spaemann, Cacciari e il cardinale Ruini ed è intorno alle loro relazioni che vorrei fare alcune considerazioni.

1. Lo stato attuale del dibattito filosofico intorno al tema “Dio”

Alla presentazione dell’attuale stato del dibattito filosofico intorno al problema di Dio e della sua esistenza sono stati dedicati sia l’intervento di Spaemann sia quello di Cacciari.

Vediamo ora le loro posizioni.

Quello di Cacciari è stato a mio parere uno degli interventi più criticabili del convegno. Come è noto Cacciari sviluppa da tempo una filosofia di matrice gnostica¹, che, al di là di assonanze puramente terminologiche, poco o nulla ha a che spartire con il pensiero metafisico che papa Giovanni Paolo II ha incoraggiato con l’enciclica “Fides et ratio” e che non contraddice il contenuto della rivelazione cristiana. La gnosi, di cui Cacciari non è che uno degli ultimi esponenti, non è conciliabile con il

¹ Recentemente è stata pubblicata un’agile monografia che presenta in modo sintetico il pensiero di Massimo Cacciari: I. Bertolotti, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, Ets, Pisa, 2008. Cacciari espone i fondamenti del suo pensiero in *Dell’Inizio*, pubblicato da Adelphi (Milano) nel 1990, e il più recente *Della cosa ultima* (Adelphi, Milano, 2004) può esserne considerata la sintesi sistematica. La gnosi di Cacciari emerge con chiarezza in queste opere. Ad esempio in *Della cosa ultima* Cacciari ripropone il problema del fondamento del pensare ed afferma che il principio di tutto – ovvero, in altri termini, la conoscenza razionale che noi abbiamo di Dio come Autore della natura – non può essere attinto in modo dianoetico (cioè mediante una argomentazione dimostrativa, come affermano il Magistero della Chiesa e l’insegnamento di filosofi come Aristotele, Avicenna, Averroé, Tommaso d’Aquino). Se non è attinto in modo razionale, il divino sarà però abbracciato e posseduto in modo a-logico. “Ma noi siamo, invece, intenzione e volontà. E come potremmo essere *in Deo* se non portassimo alcun segno del suo essere? Come saremmo da Lui, in Lui complicati senza in nulla “somiagliargli”?” (p. 57). Non si parla tuttavia di figliolanza divina *per gratiam*, né di somiglianza tra creatura e Creatore, ma di immanenza del divino nella natura dell’uomo: è la riproposizione, se si vuole, della presenza nell’uomo decaduto della favilla del πληρωμα, come vuole la mitologia guénoniana. Manca il demiurgo: in Cacciari è l’esigenza stessa della natura positivo-negativa di Dio che lo porta a negarsi e ad annullarsi nell’altro da sé: “Il pieno manifestarsi del *Logos* divino, l’essere-parola del Dio è il suo *exinanire*. Dio stesso deve andarsene da sé, cacciarsi dal proprio sé, per essere Parola, per esprimersi; deve svuotarsi dell’originario possesso di sé, dell’originaria *philautia*, per conoscersi-vedersi. Deve farsi straniero a se stesso: diventare carne e sangue” (*Della cosa ultima*, pp. 137-138). Coerentemente, se il male è in Dio, non deve essere combattuto: “Non solo non devi contro-attaccarlo, non devi “remunerare” il male, ma devi dar-luogo anche ad esso, “accoglierlo”, poiché, è evidente, lo accogli se lo ami. E come altrimenti si potrebbe spezzare la catena della vendetta e del sacrificio? È concepibile altra via affinché la *storia* dell’ “occhio per occhio e dente per dente” possa finire? Il “grande comandamento” giunge così al suo fine, *télos*, a manifestare la sua intenzione ultima; e solo coloro che così lo comprenderanno e *agiranno* saranno *téleioi*, giunti al Fine. Perfetto come il Padre celeste, e quindi segno del Regno qui-e-ora, è colui che, “lasciando” ogni filantropica osservanza dell’ “ama il prossimo tuo”, lo intende come “non opporti al male”, “ama il nemico”, e porta così al suo *fine* la storia, che è storia di sacrificio, di vendetta, di odio per il nemico, che è negazione del Regno” (*ibidem*, p. 143). Sono queste le bestemmie che Cacciari ha ripetuto al convegno “Dio oggi”, probabilmente contando sul fatto che non sarebbe stato capito.

cristianesimo, ma ne costituisce al contrario la negazione più radicale. E se non è conciliabile con la rivelazione e con la fede, non può esserlo nemmeno con la ragione: o contraddirà i risultati stessi del pensare razionale, o comunque le affermazioni, che la metafisica accessibile al lume della ragione non può negare, non sono tuttavia nemmeno dimostrabili in sede di riflessione speculativa, in cui non compaia la accettazione – che si muove su un piano soprannaturale – del dogma. Per questa ragione ho trovato piuttosto fastidioso l'invito ad una figura del dibattito pubblico che ha sicuramente degli indiscussi meriti intellettuali, ma alla quale non mancano i mezzi per comunicare il suo pensiero. Nella sua relazione Cacciari ha offerto una sintesi molto efficace della sua filosofia; sintesi che, spiace dirlo, non è stata compresa dai molti presenti in sala, tanto è vero che l'*Avvenire* stesso, riferendo dell'intervento, ha presentato in modo simpatetico il pensiero di Cacciari, di cui ha raccolto, mediante il giornalista Andrea Galli, una intervista che riprendeva, sinteticamente, i temi della relazione². Che cosa ha detto Cacciari? Affrontando il problema dell'ateismo, ne ha distinto due specie. Una, più grossolana, è l'ateismo grezzo che nega semplicemente l'esistenza di Dio e che rifiuta di porsi il problema metafisico tout court. La seconda invece è una dimensione che – secondo Cacciari – sarebbe immanente allo stesso cristianesimo. Infatti per Cacciari al Dio dell'Antico Testamento, che “è colui che è” e che afferma in modo categorico la propria esistenza appearing nel rovelto ardente a Mosè (cfr. Es. 13), occorre contrapporre l'autorivelazione del Dio kenotico del Nuovo Testamento. La kenosis di cui parla san Paolo nella lettera ai Filippesi diventa in Cacciari l'annullamento di Dio, lo svuotamento di sé fino alla negazione stessa del suo esser-dio: in questo senso bisogna parlare di a-teismo del cristianesimo, perché nel Crocifisso Dio muore e si nega. Come è evidente in queste affermazioni abbiamo già superato l'ambito della filosofia per addentrarci nel campo della rivelazione cristiana. La puntualizzazione è d'obbligo, perché la riflessione che parte dalle Scritture – che sono uno dei testimoni autentici della Divina Rivelazione, assieme alla Tradizione (cfr. Conc. Vat. II, Costit. Dogm. “Dei Verbum”) – non può essere considerata filosofica. La accettazione della verità delle scritture non è una evidenza della ragione, ma è dettata dall'ossequio che la ragione presta all'autorità di Dio che si rivela a noi. Non è possibile dare una dimostrazione metafisica del fatto che quell'Uomo che pende dalla Croce e di cui

² Cfr. l'*Avvenire* dell'11 dicembre 2009.

parlano i Vangeli è il Figlio di Dio, è il vero Dio. Certo, se ne può essere convinti anche senza avere la fede cristiana – che ha sempre lo Spirito Santo come autore e causa, che dona di assentire alla Verità (cfr. Conc. Vat. I, Costit. Dogm. “Dei Filius”). Per fede cristiana infatti si crede tutto ciò che Dio ha rivelato e che la Chiesa propone a credere. Ma se ne può essere convinti anche senza accogliere tutto l’insegnamento della Chiesa – come fanno gli eretici – oppure per una evidenza razionale, sulla base di certi segni (come i miracoli), senza tuttavia che sia lo Spirito Santo ad illuminarci: questa è la fede nella divinità di Cristo che hanno i demoni (ben diversa perciò dalla fede soprannaturale dei cristiani e degli stessi angeli *viatores*). Poiché perciò ci muoviamo sul piano della rivelazione, credo che sia opportuno richiamare alcuni concetti, per fare chiarezza circa il discorso di Cacciari. Sono concetti dogmatici o comunque teologici, ma ciò è richiesto dal discorso stesso del filosofo veneto, che non si limita alla riflessione puramente speculativo-razionale. Senza dubbio, mediante la *communicatio idiomatum*, si può affermare che “Dio soffre in croce” etc.: infatti sulla Croce ha sofferto Gesù Cristo, la cui Persona è la Persona del Verbo Eterno di Dio, che ha assunto la nostra natura umana: una Persona (il Figlio), in due Nature (umana e divina). Poiché il soggetto delle proposizioni relative a Cristo è la sua persona, possiamo attribuire alla natura umana ciò che è della Natura Divina e alla Divina ciò che ha sperimentato quella umana mediante quel procedimento che è detto appunto *communicatio idiomatum* (cfr. *Summa Theol.* III, qu. 16, art. 4, c). Tuttavia, ad una analisi attenta, dobbiamo affermare, con san Giacomo (e, se volete, con Parmenide), che in Dio non c’è mutamento né ombra di variazione: dunque l’Eterno Dio è perfettamente beato sulla Croce come lo era prima di creare il mondo. O meglio: in Lui non c’è successione di tempo, poiché è Eterno, tutto a Lui è sempre presente e le relazioni tra l’Essenza Divina e le creature, per parte divina, rimangono relazioni di ragione. Ed è relazione di ragione – ex parte Dei – anche l’unione ipostatica, in virtù della quale diciamo che la Persona del Figlio – Dio da Dio, generato ab aeterno, non creato, consustanziale al Padre e allo Spirito Santo – ha assunto la nostra natura umana. Dio perciò, propriamente parlando, non soffre, non muore, non muta, non conosce successione di tempo, rimane sempre perfettamente e infinitamente beato. Nulla può turbarlo, perché Egli non muta in alcun modo, essendo l’Eterno presente.

Cacciari al contrario afferma proprio il divenire in Dio; nega la semplicità della sua Sostanza perfettissima, dicendo che a Lui sono immanen-

ti il positivo e il negativo, l'essere e la sua negazione. E ciò non può che tradursi nella opposizione – simile a quella del marcionismo – tra il Dio dell'Antico e quello del Nuovo Testamento.

Per una corretta interpretazione della *communicatio idiomatum* penso che sia ancora valida questa splendida osservazione di san Tommaso:

“si ea quae ad defectum pertinent Deo attribuantur secundum divinam naturam, esset blasphemia, quasi pertinens ad diminutionem honoris ipsius, non autem pertinet ad Dei iniuriam si attribuantur ei secundum naturam assumptam. Unde in quodam sermone Ephesini Concilii dicitur, *nihil putat Deus iniuriam quod est occasio salutis hominibus, nihil enim abiectorum quae elegit propter nos, iniuriam facit illi naturae quae non potest esse subiecta iniuriis, propria vero facit inferiora ut salvet naturam nostram. Quando ergo quae abiecta et vilia sunt Dei naturam non iniuriuntur, sed salutem hominibus operantur, quomodo dicis ea quae causa nostrae salutis sunt, iniuriae occasionem Deo fuisse?*”³

È perciò evidente che imperfezioni come il soffrire o l'essere soggetto al mutamento possono essere attribuite a Nostro Signore secondo la natura assunta; ma se Gli fossero attribuite secondo la Natura assumente, pronunzieremmo una bestemmia. E dato che l'essere soggetto a mutamento e al divenire è una imperfezione⁴, se dicessimo che “Dio soffre” o che “Dio diviene”⁵, riferendo questa cosa alla Natura divina, pronunzieremmo una bestemmia. Il che forse farà piacere agli orecchi degli gnostici, ma certo non dovrebbe far piacere a chi cerca di essere cristiano.

³ Summa Theol. III, qu. 16, art. 4, ad 2.

⁴ Il tema è piuttosto tradizionale; si veda ad esempio Angelo Marchesi, *Metafisica, Dio, uomo: riflessioni critiche sul pensiero filosofico di Jean-Luc Marion*, in *Per la filosofia*, XXVI, 75-76, gennaio-agosto 2009, p. 64: “il termine *Dio* compare, nel discorso inferenziale metafisico, per la prima volta non come *soggetto*, ma come *predicato*: infatti l'Aquinate conclude la prima et manifestior via (sull'esistenza di Dio) con questa frase: “et hoc [primum movens] omnes intelligunt [nominant; dicunt] Deum” [...] Proprio questo è l'itinerario metafisico inferenziale usato anche da Tommaso (e dalla scolastica del sec. XIII) e nessuno si meraviglia, giacché anche Aristotele partiva dal rilevamento *fenomenologico* esperienziale umano diretto della *kinesis* per inferire, per giungere al “proton akìneton” che appunto si qualifica (con una espressione di teologica razionale *negativa!*) come l'*In-diveniente*”.

⁵ In teologia si assiste oggi a una rinnovata attenzione alla speculazione hegeliana. Ciò si deve molto probabilmente al peraltro eccellente saggio di Hans Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Ökumenische Forschungen II. 1, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1970. Per una critica di certe tendenze della cristologia odierna, improntante a un hegelismo che può indurre a parlare di divenire di Dio, rimando a Giovanni Cavalcoli OP, *Il mistero della redenzione*, Sacra Doctrina, Monografie, maggio-agosto 2004, pp. 306-358. Sul problema del divenire in Dio e della sofferenza di Dio, su cui tanto pure si è scritto, rimando all'eccellente volume di Cristoforo Charamsa, *Davvero Dio soffre? La Tradizione e l'insegnamento di San Tommaso*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2003.

Più interessante è stata senza dubbio la relazione di Robert Spaemann. Lo studioso di Monaco di Baviera ha tratteggiato, nel breve spazio del suo intervento, il percorso che ha condotto all'attuale disaffezione da parte della filosofia per il discorso metafisico e ha cercato di motivare le ragioni di una ripresa di questa riflessione.

Per Spaemann l'uomo moderno ha adottato – al di fuori del circolo accademico, nel dibattito quotidiano che forgia le coscienze molto più che i simposi universitari – una lettura positivista del reale. Il successo della scienza galileiana la ha condotta ad assurgere ad un ruolo che non le è proprio: fornire una visione complessiva del mondo. Da fisica è stata trasformata in metafisica positivista. Ma ciò ha generato lo scacco in cui oggi si trova la ragione, perché evidentemente i temi propri della riflessione metafisica – e in primo luogo il problema dell'esistenza di Dio – sono giustamente esclusi dalla riflessione che è propria della scienza galileiana. Essa, fondamentalmente, consiste infatti nella applicazione di un modello logico-matematico ai dati forniti dalla osservazione empirica, al fine di stabilire leggi per i fenomeni studiati, che siano predittive e resistano ai controesempi empirici. Tuttavia, per il suo stesso statuto epistemologico, la scienza non può dire nulla dell'essenza delle cose stesse che sono oggetto della sua indagine. E se non affronta l'essenza di queste, come potrà dire qualcosa della Causa di tutto il creato?

Osserva perciò Spaemann:

“La scienza moderna è ricerca di condizioni, non si domanda che cosa è qualcosa e perché è, ma quali sono le condizioni del suo sorgere. L'essere, l'essere-se stesso tuttavia è l'emancipazione dalle condizioni della sua genesi. E l'incondizionato, dunque Dio, per definitionem non può comparire all'interno di una ricerca di condizioni intramondana, così come non appare il proiettore nel film. [...]

L'alternativa non può dunque suonare così: spiegabilità scientifica del mondo o fede in Dio, ma soltanto: rinuncia a comprendere il mondo, rassegnazione della ragione o fede in Dio.

O Dio c'è – oppure l'autocomprensione dell'uomo in quanto essere di ragione, vale a dire in quanto persona, è una illusione”⁶.

A questo proposito bisogna forse fare una riflessione introduttiva: dire che l'alternativa è tra la fede in Dio o una lettura scienziata del reale

⁶ R. Spaemann, *La ragionevolezza della fede in Dio*, intervento al Convegno “Dio oggi”, Roma 10-12 dicembre 2009, in AA.VV., *Dio oggi. Con Lui o senza di Lui cambia tutto*, Cantagalli, Siena, 2010, pp. 59-60.

che escluda Dio dall'orizzonte della nostra riflessione può apparire un secco *aut aut*, che non tiene conto della possibilità di parlare di Dio in termini puramente razionali, a prescindere perciò dal contenuto della fede cristiana. E questo è effettivamente ciò che ci sta a cuore. È noto che il Magistero della Chiesa ha sempre affermato con chiarezza che la ragione umana, con le sue sole capacità naturali, può dimostrare l'esistenza di Dio⁷. Il Concilio Vaticano I affermava questa verità così: "Se qualcuno dirà che l'unico vero Dio, nostro Creatore e Signore, non può essere conosciuto con certezza dal lume naturale della ragione umana, attraverso le cose che da Lui sono state fatte: sia anatema" (Cost. Dogm. "Dei Filius", Canoni, II, 1). Ed è noto che questa riflessione si basa sul quel passo paolino che dice:

"In realtà l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e

⁷ Cfr. Concilio Vaticano I, Costituzione Dogmatica *Dei Filius* IV: "L'ininterrotto pensiero della Chiesa cattolica sostiene e sostiene che esiste un duplice ordine di cognizioni, distinto non solo quanto al principio, ma anche riguardo all'oggetto; quanto al principio, perché in uno conosciamo con la ragione naturale, nell'altro con la fede divina; quanto all'oggetto perché, oltre le cose a cui la ragione naturale potrebbe arrivare, ci viene proposto di credere misteri nascosti in Dio: misteri che non possono essere conosciuti senza la rivelazione divina. Per questo l'Apostolo, il quale asserisce che Dio è conosciuto dalle genti attraverso le cose che sono state create, trattando poi della grazia e della verità che ci sono venute da Gesù Cristo (Gv 1,17), afferma: *"Noi parliamo di una sapienza di Dio, misteriosa, che è nascosta: di una sapienza che Dio ha ordinato prima dei secoli per la nostra gloria, e che nessuno dei principi di questa terra ha conosciuto. A noi è stata rivelata da Dio per mezzo del Suo Spirito: quello Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le cose profonde di Dio (1Cor 2,7-9). Lo stesso Figlio Unigenito ringrazia il Padre di aver tenuto nascoste queste cose ai sapienti e di averle rivelate ai pargoli"* (Mt 11,25).

Per la verità, la ragione, quando è illuminata dalla fede e cerca diligentemente, piamente e con amore, ottiene, con l'aiuto di Dio, una certa comprensione dei misteri, già preziosa per sé, sia per l'analogia con le cose che già conosce naturalmente, sia per la connessione degli stessi misteri fra di loro relativamente al fine ultimo dell'uomo. Essa, però, non è mai in grado di comprendere tali misteri allo stesso modo delle verità che costituiscono l'oggetto naturale delle proprie capacità conoscitive. Infatti, i misteri di Dio trascendono per loro natura in modo così elevato l'intelletto creato, che anche se insegnati dalla Rivelazione e accolti con fede, restano tuttavia coperti dal velo della stessa fede e quasi avvolti nell'oscurità finché in questa vita mortale noi pellegriniamo lontani dal Signore: giacché noi camminiamo per fede e non per conoscenza (2Cor 5,7)"

hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili." (Rm, 1, 18-23)

Appare dunque con chiarezza che, secondo la rivelazione cristiana, di Dio si possa parlare anche sul piano della sola ragione. Ciò tuttavia non ci fornisce ancora una motivazione *filosofica* della validità del discorso metafisico. Il cristiano infatti accetta le affermazioni del Magistero e della Scrittura perché le sa garantite dall'autorità di Dio stesso; questo tuttavia appartiene al lato della fede.

Ma è corretto dire che Spaemann non ammette la possibilità della conoscenza razionale dell'esistenza di Dio? A mio parere non è così. Certo, egli usa il termine "fede" (Glauben), che però in tedesco non rimanda direttamente alla dimensione soprannaturale come è invece nell'uso italiano⁸. "Glauben" è la sostantivazione dell'infinito "glauben", "credere". E il credere significa, in senso generico, "*cum assensione cogitare*"⁹, come affermava già sant'Agostino. Ora, assumendo la definizione in questo senso generico, si può dire che io credo anche ciò che so. So ad esempio che $2+2=4$. E credo sia vero che $2+2=4$ ¹⁰. Per questo, giocando un po' sull'ambiguità del termine – ambiguità che, mi pare di poter affermare, emerge con maggiore evidenza in tedesco – penso si possa parlare di *Glauben* anche riguardo a ciò di cui si possiede dimostrazione e che quindi, in quanto tale, è *saputo*. Ebbene, la realtà di Dio creatore del cielo e della terra, è effettivamente *saputa* con evidenza metafisica da chi riflette su questo tema. L'errore, in questo campo, ci può sempre essere. Ma ciò non toglie che errore rimanga.

Ed è ciò che a mio avviso pensa Spaemann. Egli infatti conduce una riflessione puramente filosofica sulla questione cruciale della teologia ra-

⁸ Certamente l'italiano conosce anche espressioni come "ho mantenuto fede alla parola data", "dialogo tra fedi diverse", "fede musulmana" etc., oppure in teologia si parla di "fede" dei demoni, senza intendere però la fede teologale, che ha sempre lo Spirito Santo come causa. Tuttavia mi sembra lecito dire che sono usi minoritari del termine. Per lo più il termine "fede" designa la "fede" soprannaturale del cristiano.

⁹ Agostino di Ippona, *De predestinazione sanctorum*, 2, 5.

¹⁰ Tuttavia in senso proprio "sapere" e "credere" designano due atti ben diversi, come sottolinearono filosofi come Tommaso d'Aquino e Franz Overbeck. So ciò che vedo o di cui ho dimostrazione. Credo ciò che penso sia vero, senza però averne esperienza o averne dimostrazione. Ad esempio so che l'ipotenusa è sempre minore della somma dei cateti. Mentre credo che Cesare sia morto alle Idi di marzo del 44 a.C.. "Credere" infatti comporta sempre un atto della volontà che muove l'intelletto ad accogliere come vero un certo contenuto proposizionale. Al contrario ciò di cui si ha *sapere* si impone all'intelletto in virtù della sua stessa evidenza. Piuttosto è la impostazione idealistica e immanentistica ad identificare fede e sapere, come nell'opera giovanile di Hegel *Glauben und Wissen*.

zionale: l'obiezione del male. Come è noto, anche Agostino e Tommaso d'Aquino vedevano nel male l'unica plausibile obiezione all'esistenza di Dio. *Unde malum*.¹¹

*Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur*¹² obietta san Tommaso a se stesso, prima di fornire le celebri cinque vie. E la risposta di Tommaso è la medesima che troviamo in Agostino ed è la risposta tradizionale della teodicea cristiana:

“dicendum quod, sicut dicit Augustinus in Enchiridio, Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.”¹³

Anche Spaemann si muove in questa prospettiva molto tradizionale, ma con un approccio decisamente innovativo. Egli parte da questa domanda: “Che cosa crede colui che crede in Dio?” Se l'ottica entro la quale Spaemann si muove fosse l'ottica della fede – come siamo portati a pensare dall'uso del verbo “credere” – la risposta potrebbe essere molto semplice e potrebbe essere ben espressa dal Credo niceno-costantinopolitano. O dalla meravigliosa risposta di san Pietro a Cristo che ai suoi apostoli chiedeva: “Voi chi dite che io sia?”; il santo rispose: “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente”. Ma, come ho suggerito, penso che Spaemann parli della certezza naturale circa Dio, la sua perfezione

¹¹ Agostino di Ippona, *Confessiones*, VII, 5, 7: “Et quaerebam, unde malum, et male quaerebam et in ipsa inquisitione mea non videbam malum. [...] Dicebam: “Ecce Deus et ecce quae creavit Deus, et bonus Deus atque his validissime longissimeque praestantior; sed tamen bonus bona creavit; et ecce quomodo ambit atque implet ea: ubi ergo malum et unde et qua huc irrepsit? Quae radix eius et quod semen eius? An omnino non est? Cur ergo timeamus et cavemus quod non est? Aut si inaniter timeamus, certe vel timor ipse malum est, quo incassum stimulator et excruciator cor, et tanto gravius malum, quanto non est, quod timeamus, et timeamus. Idcirco aut est malum, quod timeamus, aut hoc malum est, quia timeamus. Unde est igitur, quoniam Deus fecit haec omnia bonus bona? Maius quidem et summum bonum minora fecit bona, sed tamen et creans et creata bona sunt omnia. Unde est malum? An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa, quod in bonum non converteret? Cur et hoc? An impotens erat totam vertere et commutare, ut nihil mali remaneret, cum sit omnipotens? Postremo cur inde aliquid facere voluit ac non potius eadem omnipotentia fecit, ut nulla esset omnino? Aut vero existere poterat contra eius voluntatem? [...]”. Taliaolvebam pectore misero, ingravidato curis mordacissimis de timore mortis et non inventa veritate; stabiliter tamen haerebat in corde meo in catholica Ecclesia fides Christi tui, Domini et salvatoris nostri, in multis quidem adhuc informis et praeter doctrinae normam fluitans, sed tamen non eam relinquebat animus, immo in dies magis magisque imbibebat.”

¹² Summa Theol. I, qu. 2, art. 3, arg. 1.

¹³ Summa Theol. I, qu. 2, art. 3, ad 1.

e la sua esistenza. Perciò la sua domanda potrebbe essere forse meglio resa così: “Che cosa pensa colui che afferma l’esistenza di Dio?”

Ebbene, per il filosofo di Monaco di Baviera

“nel concetto di “Dio” noi pensiamo l’unità di due predicati, che nel nostro mondo esperienziale solo qualche volta e mai in modo necessario risultano connessi l’uno all’altro: l’unità dei predicati “potente” e “buono”, l’identità del potere assoluto e del bene assoluto”¹⁴.

Questa è effettivamente una verità accessibile al solo lume della ragione, il quale ci mostra Dio come perfettissimo, come l’*ipsum esse per se subsistens*. Poiché Dio è la causa di tutte le cose buone create, è necessario porre che Egli sia Bene infinito, che sia il Sommo Bene, a cui partecipano tutti i beni creati e – proprio in virtù di questa partecipazione – sono detti “beni” (cfr. *Summa Theol.* I, qu. 6, art. 2). Dall’altra parte conosciamo al lume della ragione Dio come Atto puro ed infinito (cfr. ad esempio Aristotele, *Met.*, XII, 7); e poiché Dio è semplicissimo, è necessario che la sua potenza attiva sia identica con il suo Atto infinito. Dunque Dio è infinitamente potente: può tutto, può fare tutte le cose possibili (cfr. *Summa Theol.* I, qu. 25, art. 2 e art. 3). Ora, noi apprendiamo però che Dio è onnipotente con un ragionamento indubbiamente diverso rispetto a quello in virtù del quale concludiamo che Egli è il Sommo Bene. E gli stessi predicati “potente” e “buono” designano, a livello categoriale, proprietà diverse e che non si coimplicano. Di conseguenza, stabilita l’unicità del riferimento degli attributi “onnipotente” e “infinitamente buono”, abbiamo senza dubbio una identità che amplia la nostra conoscenza, come quando si scopre che la Stella della sera è lo stesso astro che chiamiamo Stella del mattino. Spaemann fa proprio questo esempio ed è evidente che, in questo modo, egli si riferisca al celebre esempio che Gottlob Frege formulava in *Über Sinn und Bedeutung*, in cui si chiedeva appunto se esistessero relazioni di identità che non fossero determinate a priori e che quindi fossero in grado di ampliare la nostra conoscenza. Questa domanda condusse il logico tedesco alla distinzione tra il senso di un nome – cioè il modo in cui esso si presenta al soggetto e la via mediante la quale il soggetto può pervenire all’oggetto significato dal nome – e il suo significato o riferimento, che è l’oggetto stesso che il nome designa. Spaemann non sviluppa ulteriormente la propria analisi, ma a me

¹⁴ Robert Spaemann, *op. cit.*, pp. 60-61.

sembra che essa nasconda degli sviluppi molto interessanti. Cerchiamo di vedere quali.

Dato che l'Essenza divina è semplicissima (cfr. *Summa Theol.* I, qu. 3, art. 7), ogni attributo divino è realmente identico alla sua stessa Essenza: quando perciò si dice che Dio è onnipotente o che Dio è infinitamente buono, si intende che Dio è la sua stessa infinita Potenza ed è la sua stessa infinita Bontà. In questo modo possiamo vedere che non solo il riferimento dei predicati di onnipotenza e di bontà infinita è il medesimo, ma che anche il contenuto stesso, l'Essenza che questi termini designano è la medesima: è infatti l'Essenza divina, onnipotente e infinitamente buona. Avremmo perciò una aporia, se pensassimo perciò di identificare la nozione metafisica di "contenuto essenziale" a cui qui ho accennato e quella di "senso" fregeano (nozione che, essendo puramente logica, non determina lo statuto ontologico di questo stesso "senso" – che è detto essere oggettivo e indipendente dalla nostra concettualizzazione, ma di cui non si afferma positivamente nient'altro): infatti abbiamo detto che la nozione di senso garantisce la portata euristica della identità: ciò comporta che i "sensi" debbano essere diversi, mentre il riferimento debba essere il medesimo. Se non che noi non conosciamo la Onnipotenza divina in se stessa, ma conosciamo che cosa significa "potente"; così non conosciamo la Bontà divina in se stessa – non *comprendiamo* che cosa sia –, ma sappiamo spiegare che cosa sia il "buono" e che cosa sia il "bene". Se comprendessimo la Essenza Divina, vedremmo come la Onnipotenza sia realmente identica alla Bontà. Dato però che conosciamo la Potenza e la Bontà divine mediante nozioni analoghe, che ricaviamo riflettendo sul concetto di "potenza" e sul concetto di "bontà" che predichiamo delle creature, possiamo dire che i concetti oggettivi di queste nozioni analoghe sono fra loro diversi. E molto probabilmente è alla nozione di concetto oggettivo che deve essere connesso il "senso" fregeano richiamato da Spaemann. Per questa ragione la tradizione tomista distingue tra una "Essentia Dei physica", nota come insieme delle perfezioni nella assoluta semplicità e unità che è propria di Dio e una "Essentia Dei metaphysica", che si sforza di esprimere ciò in virtù di cui una cosa è tale ed è distinta da tutte le altre. Ebbene, nella "Essentia Dei physica" sono incluse tutte le perfezioni in grado infinito e nella massima semplicità:

“quamquam perfectio a perfectione differt plus quam ratione ratiocinante, non distinguantur tamen inter se nisi ratione ratiocinata cum fundamento in re imperfecto”¹⁵

Mi pare che il discorso di Spaemann implicitamente si connetta a questa dottrina metafisica, sebbene il filosofo tedesco sia interessato maggiormente a trarre le conclusioni relative all'esistenza di ciascuno dalla identificazione di Bene Sommo e Potenza infinita. Da ciò discende, per Spaemann, che ciò che ci accade non sfugge all'ordinamento provvidente del buon Dio e che perciò anche gli eventi che a noi provocano dolore, sono in realtà manifestazioni nella storia di quel Dio che è il Bene Sommo. In questo modo si può rispondere all'obiezione radicale a chi nega l'esistenza di Dio a partire dalla constatazione del male nel mondo.

Dopo queste osservazioni, Spaemann si chiede allora quale sia il modo migliore per tornare ad interrogarci sull'esistenza di Dio, in un contesto culturale soggettivista e nichilista. E la risposta che egli fornisce invita molto saggiamente a raccogliere la sfida posta dalla modernità, mostrando l'elemento positivo della valorizzazione dell'uomo, ma sottolineando al contempo che il giusto riconoscimento delle capacità dell'uomo si ha soltanto se si fa posto al buon Dio:

“La traccia di Dio nel mondo, da cui oggi dobbiamo prendere le mosse, è l'uomo, siamo noi stessi. Tuttavia questa traccia ha la peculiarità di coincidere con il suo scopritore, e dunque di non esistere indipendentemente da lui. Quando noi, vittime dello scientismo, non crediamo più in noi stessi, chi e che cosa siamo, quando ci lasciamo persuadere di essere soltanto macchine per la diffusione dei nostri geni, quando consideriamo la nostra ragione soltanto come prodotto di un adattamento evolutivo, che non ha nulla a che fare con la verità, e quando l'autocontraddittorietà di questa affermazione non ci sgomenta, allora non possiamo attendere che qualcosa ci possa convincere dell'esistenza di Dio. Come ho già detto, infatti, questa traccia di Dio che siamo noi stessi non esiste senza che noi lo vogliamo, anche se – grazie a Dio – Dio esiste del tutto indipendentemente dal fatto che noi lo riconosciamo, che sappiamo di Lui o Lo ringraziamo. Ciò che possiamo cancellare è solo noi stessi.”¹⁶

¹⁵ Joseph Gredt OSB, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder, Freiburg i. B., 1937, vol. II, p. 205, thesis xxxii, n. 794

¹⁶ Cfr. Spaemann, *op. cit.*, pp. 73-74.

2. È possibile tornare a parlare di metafisica?

La domanda è più che mai urgente. Spaemann la afferma con forza e rivendica la necessità del discorso metafisico, contro lo scetticismo degli ultimi decenni. E a sostenere le ragioni della metafisica è dedicato anche il bell'intervento del cardinale Camillo Ruini, che a mio parere dovrebbe essere preso come una sorta di *manifesto* per la riscossa della metafisica, sia nel campo degli studi filosofici, sia in quello degli studi teologici, che purtroppo hanno dimenticato troppo spesso l'importanza dell'argomentazione razionale per la dimostrazione delle tesi che si intendono provare, che sono abbandonate per lo più ad un estetismo biblicista, che può sollecitare (forse) tutte le corde dell'umano, ma non tocca l'intelletto.

Prima di esaminare la pista che il cardinale ci offre, è forse opportuno chiedersi come stia oggi la metafisica. Come è noto Kant ai suoi tempi la avvicinava all'Ecuba ovidiana, che di se stessa dice:

Tot generis natisque potens, Nunc trahor exul, inops, tumulis avulsa meorum (Ovidio, *Metamorph.*, XIII, 510)¹⁷. Oggi non sembra che la salute della metafisica sia migliore; anzi, se possibile, pare anche peggiorata. Il percorso naturalmente vi è noto e lo stesso cardinale Ruini lo ripercorre con rapide battute. I cosiddetti maestri del sospetto (Marx, Nietzsche, Freud) hanno giocato una parte importante in questo processo. Ma non possiamo nemmeno sottovalutare la portata storica del positivismo, che su certa recente pubblicistica, di poco valore ma che vende molto, pare tornato in auge. Né si può nascondere, nell'affermarsi progressivo del pensiero debole di Vattimo – e non solo di Vattimo – l'effetto non soltanto della recezione di Nietzsche e di Heidegger (autori ai quali il filosofo torinese ha dedicato saggi eccellenti), ma anche la lezione di Pareyson e, in fin dei conti, gli esiti relativistici dell'attualismo gentiliano presenti nella riflessione di un Ugo Spirito o, in modo assai diverso, in quella di un Augusto Guzzo, che di Pareyson fu maestro. L'importanza che Giovanni Gentile ha avuto sulla formazione della cultura filosofica italiana dal secondo dopoguerra ad oggi potrebbe essere difficilmente sottovalutata. Ne era ben consapevole Vittorio Mathieu quando scriveva quel delizioso saggio che è "La speranza della rivoluzione" (Milano, Rusconi, 1972). Ed è in fondo quello stesso *humus* che ha determinato la filosofia relativista oggi in voga, più ancora che nei dipartimenti delle università, nel pensiero dell'uomo comune: quella filosofia che ha trovato in Richard Rorty uno dei suoi più

¹⁷ Cfr. I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, Prefazione alla prima edizione del 1781.

tenaci banditori e della quale una mente brillante quale quella di Emanuele Severino rintracciava molto acutamente forti analogie nello storicismo di un Croce o nell'immanentismo assoluto di un Gentile:

“Il filosofo Richard Rorty non ama la filosofia che intenda «fondare» le proprie affermazioni e in “La filosofia e lo specchio della natura” (1979) si dichiara d'accordo con Wittgenstein, Heidegger e Dewey: essi «lasciano da parte», piuttosto che “argomentano contro” la filosofia metafisica e fondativa. Per questo filosofo esiste quindi un modo autentico per criticarlo: quello, appunto, di «lasciarlo da parte» e non di «argomentare contro di lui». Ovviamente, per lui anche Heidegger, Wittgenstein e Dewey dovrebbero riconoscere che il modo autentico di criticarli consiste nel «lasciarli da parte» e non di argomentare contro di essi. Nella «Nota introduttiva» al libro, Diego Marconi e Gianni Vattimo osservano che in sostanza Rorty sostiene che «è più interessante vivere in un mondo in cui la conversazione è aperta, che non in un mondo dove il sapere ... tende a eliminare la conversazione trovando una volta per tutte la verità ultima». [...] Croce e Gentile [...] agli inizi del secolo dicevano molto bene - e Gentile con ineguagliabile radicalità - quel che Rorty dice con faticose complicazioni imputabili alle sue origini di filosofo analitico. [...] E si sentirebbero a casa loro sentendo Rorty affermare che l'uomo non deve contemplare come in uno specchio la realtà esterna, ma deve creare, anzi «edificare», «responsabilmente» o, anche, «poeticamente» il suo mondo; e che è «terrificante» che ci siano risposte «vere o false per ogni domanda», perché questa comodità «elimerebbe ogni possibilità che si dia qualcosa di nuovo sotto il sole» e si verrebbe a «bloccare il flusso della conversazione». Anche per Rorty (come per tutti gli altri) tutto è in discussione fuorché il «flusso», il «divenire» delle cose”¹⁸.

Nel panorama un po' desolante della filosofia italiana degli ultimi decenni proprio questo allievo molto brillante di Gustavo Bontadini ha mantenuto forse meglio di altri la persuasione che la filosofia abbia ancora necessità di una fondazione “incontrovertibile” e che il discorso metafisico – egli parla di “discorso del destino”, che contrappone, come è noto, all'ἐπιστήμη, che è sapere che tenta di dominare il divenire – sia quanto mai necessario. Tuttavia il monismo neoparmenideo che Severino propone è una metafisica insoddisfacente per molte ragioni. La prima di esse è che contrasta con l'esperienza di ciascuno. La seconda è – per chi professa la fede cristiana – che una tale metafisica è del tutto inconciliabile con l'insegnamento della Chiesa, come padre Cornelio Fabro presto si accorse e come lo stesso Severino non fatica ad ammettere. Se il divenire è negato, nulla deve essere salvato, perché tutto è eterno e già salvo. Ma, stando così le cose, perché mai Nostro Signore sarebbe salito sulla Croce?

¹⁸ Emanuele Severino, *La conversazione infinita del troppo analitico Rorty*, in “Liberal”, anno V, n. 26.

Probabilmente più promettente, a mio giudizio, è l'introduzione progressiva in Italia della filosofia analitica anglosassone. Come è noto, la filosofia analitica apprezza molto la metafisica, campo sul quale molti dei suoi nomi più in vista si sono esercitati – sebbene nell'ultimo decennio la maggior parte della produzione scientifica di questa corrente di pensiero pare indirizzarsi verso la filosofia della mente. Ora, "filosofia analitica" è però una denominazione molto generica, all'interno della quale possono comparire sia neopositivisti logici (R. Carnap e B. Russell), sia neoidealisti, sia comportamentisti e materialisti (G. Ryle, D. Dennett), sia tomisti (P. T. Geach, E. Anscombe e, a suo modo, A. Kenny), sia essenzialisti di genio (S. Kripke). Tra le pubblicazioni di metafisica più recenti quelle che sembrano più promettenti per un fecondo dialogo possiamo annoverare a mio avviso l'aristotelismo analitico di M. J. Loux e di J. Lowe e la metafisica di P. van Inwagen. Questi autori rivendicano tutti l'importanza del pensiero metafisico, di contro allo scetticismo del pensiero debole oggi imperante, e, per fondare la metafisica, si affidano alla tradizione aristotelica ed al suo realismo. Questo permette ad esempio a Loux di reintrodurre una metafisica della sostanza che è veramente molto gradevole e stimolante da leggere. Mi sembra il terreno giusto su cui partire – al di là di dettagli su cui può nascere un doveroso dibattito.

Se tuttavia le università laiche, con lentezza, ma non in modo impercettibile, stanno riaccostandosi alla metafisica, le università ecclesiastiche non sembrano tenere in grande considerazione – con alcune lodevoli eccezioni – il pensiero metafisico e l'urgenza della riflessione filosofica come giusta premessa anche per lo sviluppo della stessa teologia.

È in questo contesto non proprio vivace che il cardinale Ruini ha tenuto il suo apprezzato intervento. Partendo dalla considerazione che l'agnosticismo intorno alla questione della esistenza di Dio, benché teoreticamente argomentabile, non è possibile da vivere *di fatto*, il cardinale passa in rassegna le obiezioni che sono state rivolte alla dimostrabilità dell'esistenza di Dio e in modo molto plausibile individua nel pensiero di Kant una chiave di svolta, che ha aperto la strada al soggettivismo contemporaneo e all'oblio di quella stessa metafisica che pure Kant voleva rifondare su basi rigorose e prendendo a modello le scienze fisiche e matematiche. Il cardinale Ruini evidenzia con finezza i limiti che all'impresa di Kant sono sempre stati rimproverati: il suo tentativo di dare una fondazione rigorosa della metafisica, con la classificazione di giudizi e categorie a priori contrapposti al molteplice dell'esperienza sensibile, deve spiegare come lo iato tra concetti e materia greggia fornita dall'esperienza

possa essere mediato. Infatti la materia dell'esperienza non ha in sé nulla di intelligibile e ogni carattere di universalità le è assicurato dall'intelletto. La teoria dello schematismo, elaborata dal genio di Kant per tentare di dare una risposta a questa domanda, dimostra tutta la sua insufficienza, quando ci si chiede per quale motivo l'intuizione a priori del tempo – che serve a gettare un ponte tra le intuizioni dell'estetica e i concetti dell'analitica – debba poi corrispondere a qualcosa *là fuori*. È l'obiezione che già gli idealisti e in particolare Hegel rivolgevano al tentativo di Kant, osservando la nozione intrinsecamente contraddittoria di “cosa in sé”.

Il superamento di Kant consente il recupero della nozione di causalità in ambito trascendentale, che è cruciale per la dimostrazione dell'esistenza di Dio *ex contingentia mundi*. Se la causalità è infatti intesa soltanto in senso fisico – dove per fisica si intende quella scienza materialmente fisica e formalmente matematica che è la fisica galileiana – evidentemente la causalità non è che il corrispondere a un'equazione che esprime in formule matematiche il ripetersi costante di un fenomeno ripetutamente esperito e verificato. La seconda via che il cardinale intende proporre è quella che considera l'ordine e l'intelligibilità immanente alla natura – un ordine sempre meglio compreso con il progresso scientifico –, ordine che, evidentemente, presuppone una Intelligenza ordinatrice. Il ragionamento è sicuramente corretto, tuttavia è legittimo chiedersi se non ci sia una opposizione tra il giusto rilievo del cardinale circa i limiti di una lettura “fisicista” della natura e il parlare di ordine nella natura come conseguenza delle scoperte della scienza fisica. Ed infatti il cardinale si affretta a puntualizzare che

“Va detto però chiaramente che anche questo percorso verso Dio, pur valorizzando la struttura della scienza empirica, non sta sul piano di tale genere di scienza e nemmeno dell'epistemologia intesa come studio dei metodi e dell'indole proprio della conoscenza scientifica, ma si sviluppa invece a livello filosofico e più precisamente metafisico, come riflessione sulle condizioni ontologiche che rendono possibile la conoscenza scientifica.”¹⁹

La terza via proposta dal cardinale fa invece riferimento all'esperienza morale e mostra come la constatazione del bene e dei “valori” morali non può che riferirsi, in ultima istanza, alla fonte di ogni bene, a quel Sommo Bene, garante della oggettività e della universalità della legge morale che è il buon Dio.

¹⁹ Card. Camillo Ruini, *Le vie di Dio nella ragione contemporanea*, relazione al convegno “Dio oggi”, Roma 10 dicembre 2009, in AA. VV. *Dio oggi*, cit., pp. 47-48.

Ciò che il cardinale tende a far cadere sono gli argomenti ontologici a favore dell'esistenza di Dio, accogliendo l'obiezione già formulata da san Tommaso all'*unum argumentum* anselmiano: non è possibile inferire l'essere di una cosa a partire dall'idea che ne abbiamo nel pensiero. Implicitamente una simile asserzione comporta l'accoglienza di una prospettiva gnoseologica realista, in cui è il pensiero ad adeguarsi all'essere che lo trascende e non è invece il pensiero, che, al modo degli idealisti, fonda se stesso e il reale a partire da sé.

Le osservazioni del cardinale Ruini, pur nella loro semplicità, si fanno apprezzare a mio giudizio soprattutto per il loro carattere decisamente *controcorrente* nel contesto culturale odierno, che purtroppo non sembra conoscere, fra i pensatori di fede cristiana, eccezioni molto numerose al generale disprezzo del sapere metafisico.

Luca Gili
Dipartimento di Filosofia
Università di Padova

Luca Gili

DIO OGGI: NOTE A MARGINE DEL RECENTE
CONVEGNO DI ROMA (8-10 DICEMBRE 2009)

Summary

In this paper I make some comments on the Congress "Dio oggi. Con Lui o senza di Lui cambia tutto", held in Rome, 8-10/12/2009. I consider the relation of Massimo Cacciari on the presence of atheism in Christian religion and I point out that such a claim would lead us to a Gnostic vision of God's Essence, in which it would be possible to find both the evil and the good. I therefore support a perspective like the one outlined by Robert Spaemann, whose intention is to explain how we can fit together omnipotence and goodness in the "*simplicissima Dei essentia*". I observe that such a strategy may be traced also in traditional Thomism. The last paper I examine is the one by cardinal Camillo Ruini, who showed the perennial validity of the demonstrations of God's existence. After having described cardinal Ruini's presentation of the topic, I underline the necessity of the recourse to metaphysics even for a presentation of religion which aims at being rational and at convincing contemporary people.

Key words: God, Robert Spaemann, Massimo Cacciari, Camillo Ruini.

Received for publication: May 4, 2010 | Accepted for publication: June 21, 2010.

Información Filosófica 2010; 14; 146
DOI: 10.3308/2010.008

Contributor Notes

Luca Gili è dottorando presso il dipartimento di filosofia dell'Università di Padova e Recognized Student presso l'Università di Oxford. Email: luca.gili@sns.it.

Online ISSN 1721-7709 - Print ISSN 1824-7121

© The Author [2010]. Published by IF Press.
All rights reserved. For Permissions, please e-mail: info@if-press.com